حاكميّة القرآن*

حسن لحساسنة**

مقدمة:

لا يزال مفهوم الحاكميّة يشغل فكر الباحثين ونظر المفكرين، بوصفه مفهوماً دقيقاً ومهماً في المنظومة المعرفيّة، وتجلياته تظهر في كل أبنية المعارف والعلوم الإسلاميّة، وهذا ما جعل أقلام الباحثين تتناوله بالدراسة والبحث والتحليل، قصد تحريره، وتوضيح معالمه، ومن بين المهتمين بهذا المفهوم د. طه جابر العلواني، الذي كتب مؤلفا بعنوان: **حاكمية القرآن**، وبالرغم من صغر حجمه، فإنه يعدّ خطوة مهمة في معالجة هذا المفهوم، نحاول في هذه المراجعة أن نقوم بدراسة لهذا الكتاب تتوخى فيها الموضوعية قدر الإمكان.

العرض: رقم 1: في بداية عرض طه جابر لفكرة حاكمية القرآن تجاوز المعنى اللغوي والوضع الاصطلاحي للحاكميّة، وذلك لاختلاف المفاهيم عن المصطلحات، وعدّ الحاكميّة الإلهيّة "جذراً فلسفيّاً وفكريّاً وثقافيّاً متشعب الفروع، ومتعدد الاتجاهات، تمثل فروعه واتجاهاته المختلفة دائرة فلسفيّة وثقافيّة تتسع أو تضيق لكنها

* **حاكميّة القرآن**، أصله مقدمة على كتاب الأبعاد السياسيّة لمفهوم الحاكميّة، لهشام أحمد عوض جعفر، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ط1، 1416هـ، 1995م)، ونشر في مجلة **قضايا إسلاميّة معاصرة**، وهي مجلة فكريّة متخصّصة تعنى بالهموم الثقافيّة للمسلم المعاصر، (بيروت: العدد 2، 1418هـ، 1998م)، وطبعه المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب القاهرة في كتاب بعنوان **حاكميّة القرآن**. (القاهرة: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ط1، 1417هـ/ 1996م)، والباحث يعتمد في مراجعته على طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة.

** طالب بمرحلة الماجستير في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانيّة بالجامعة الإسلاميّة العالميّة، ماليزيا.

في سائر الأحوال تتصل اتصالاً وثيقاً بالنسق المعرفي الذي ينتمي المفهوم إليه.[1] ويتصل هذا المفهوم "بمصادر معرفة النسق ونظريّة معرفته وفلسفتها ومقاصدها وإطار النسق المرجعي وواقعه التاريخي إن كان له تجسيد في التاريخ.[2]

واستبعد طه ألاّ يكون للمفهوم خبر أو تجسيد في التاريخ ويرى وجوب "تتبع آثار المفهوم ونتائجه ثم مصادر بنائه وموارده في مختلف جوانب الحياة الفكريّة والثقافيّة.[3] وقد أطلق "الوعي الكاذب" على عملية الربط بين الجذر اللغوي الذي يحتل عنوانا وبعض أنواع الاستعمال. وفي رأيه أن مفهوم الحاكميّة الإلهيّة قد جرى تداوله خلال العقود القليلة الماضيّة بأشكال مختلفة ومن مدارس فكريّة متنوعة.

فبعضهم تناول المفهوم كما يتناول الشعر بحيث يكتفي لمتناوله أن يقوم بتحليله ثم تركيبه ليكتشف معناه، وبعضهم تناوله بوصفه واحداً من أهم مقاصد الشريعة يمكن أن يعدّه أصلاً يفرّع عنه أحكاماً وفروعا.

واعتبر طه أن هذه التناولات زادت المفهوم غموضاً، ويرى ضرورة استحضار بعض المعالم لتكون عوناً على فهم هذا المفهوم والوصول إلى نوع من الدقة والتحديد في مقاربته منها:

1 ـ فكرة الإمامة القائمة على الجعل الإلهي التي تأخذ شكل عهد إلهي، بين ا لله، وبين الإنسان، وهذا العهد لا يناله الظالمون، وبروز قيمة العدل مقابل الظلم باعتبار العدل الهدف الأول بعد التوحيد من أهداف الأنبياء ولمن يقوم بالإصلاح مقام الأنبياء من بعدهم.

2 ـ فكرة الاصطفاء الإلهي لارتباطها بعمليّة الجعل والاختيار، وهي محددة بمواصفات محددة. وهذه المعالم أخذت من قوله تعالى: ﴿إني قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة:124). وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنْ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنْ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (الحج:75).[4]

النقد: رقم 1: مما نلاحظه هنا أن طه تجاوز المعنى اللغوي والدلالة الاصطلاحيّة للمفهوم على الرغم من أهمية التحليل اللغوي، والاستعمال الاصطلاحي في مختلف

---

1 حاكميّة القرآن، ص7.

2 المرجع السابق، ص7.

3 المرجع السابق، ص7.

4 انظر المرجع السابق، ص8-9.

العلوم لتتبع التطور الدلالي والاصطلاحي للمفهوم، واعتبار ذلك قاعدة ينطلق منها الباحث لتكون محاولة مقاربته للمفهوم موفقة. أما هذه القفزة اللغوية والاصطلاحية فقد تزيد المفهوم غموضاً، خاصة وأن طه قد أشار إلى أن هذا المفهوم يُعدّ جذراً فلسفيّاً وفكريّاً وثقافيّاً متشعب الفروع، ومتعدد الاتجاهات.

كما أن الربط بين مفهوم الحاكميّة ومبدأ الألوهيّة بحيث يصبح المصطلح مركباً بهذه العبارة "الحاكميّة الإلهيّة" يورد إشكالاً على مستوى المفهوم ذاته، لأن موضوع البحث هو "الحاكميّة" بوصفه مصطلحا إسلاميا مجرّداً عن الإضافة أو النسبة إلى غيره. أما تداول المصطلح بعبارة "الحاكميّة الإلهيّة" فهو سبق وتحديد لمجال البحث والدراسة، مما يؤدي إلى إقصاء المفهوم باعتباره مصطلحاً شرعيّاً عامّا. وإضفاء صفة اللاهوتيّة عليه والكهنوتيّة.

ومن هنا نطرح إشكالا مفاده هل مصطلح الحاكميّة مفهوم له دلالة قاصرة أم متعدية، بمعنى إذا أطلقت عبارة الحاكميّة فهل تنصرف مباشرة إلى الحاكميّة الإلهيّة، أي إلى ا لله تعالى، أم أن العبارة قد تتناسب مع ألفاظ أخرى وتتزاوج معها؟

الحقيقة أن الشائع في الفكر الإسلامي المعاصر هو الربط التلازمي بين مبدأ الألوهيّة ومبدأ الحاكميّة، فلا تطلق الحاكميّة إلاّ ويراد بها حاكميّة ا لله تعالى.

وفي رأيي أن العبارة لها معانٍ لُغويّة متعددة ودلالات اصطلاحيّة مختلفة تجعلها تنسجم مع عبارات أخرى وتتزاوج معها. وليس هناك ما يدل على الارتباط التلازمي بين المبدأين إلاّ في القضايا التي لها تعلق بمبدأ الألوهيّة. أما خارج هذه الدائرة فلا ضيرَ من استخدام المصطلح وتداوله في عبارات حسب السياقات التي يقتضيها النسق المعرفي.

وعلى ذلك فإن الارتباط بين مبدأ الألوهيّة ومبدأ الحاكميّة غير تلازميّ، وإنما هو إضافي احتمالي، والحصر غير حقيقي ولكنه وهميّ منشؤه العادة، وعلى ذلك فلا ضيرَ من إطلاق الحاكميّة على الشرع فنقول "حاكميّة الشرع"، ومعناه سيادته، وأو "حاكميّة الملك" أو الرئيس ومعناه سلطانه، أو "حاكميّة القاضي"، ومعناه سلطان القضاء وقوته، أو "حاكميّة العقل"، ومعناه سلطانه، ولكل حاكمية مجالها حسب اختصاصها.

وبفك الارتباط بين مبدأ الألوهيّة ومبدأ الحاكميّة، يتحرر المفهوم من الظلال الكهنوتية التي كثيرا ما توصف بها المنظومة السياسيّة الإسلاميّة، ونلحظ هذا خاصة

عند المودودي وغيره ممن تناولوا بحث الحاكميّة من منظور سياسي.

ولهذا فالبحث في الحاكميّة ينبغي أن يكون باعتباره مفهوماً إسلامياً مجرّداً عن الإضافة والنسبة، ونترك نصوص الوحي وهي المحددة لجهة الإضافة والنسبة، وإلاّ أصبح حديثنا عن أحد أبعاد الحاكميّة وهو البعد اللاهوتي فيه.

وما يقوي هذا أن الجذر اللغوي الذي يتركب منه مصطلح الحاكميّة، ورد في لسان العرب، وفي لغة القرآن والسنة وفي اصطلاحات العلماء بمعاني كثيرة تدل على غزارة مادته.[5]

العرض: رقم 2: استخدم طه منهج الاسترداد التاريخي للكشف عن بعض الأنظمة القانونيّة والتشريعيّة والاجتماعيّة التي عرفتها البشريّة والتي قامت على أساس حكم إلهي أو حاكميّة إلهيّة. واعتبر أن هذا المسلك عاملاً يساعد على الوعي بطبيعة فكرة الحاكميّة بإطلاق، وتعرض طه إلى بني إسرائيل والنصارى بوصفهما أنموذجاً لذلك.

نموذج بني إسرائيل: يرى طه أن الانضمام إلى شعب الله والدخول في مملكة الله في بني إسرائيل مشروط بتقبل حاكميّة الله المباشرة والقبول بفكرة الإيمان بموسى وأخيه هارون عليهما السلام ويترتب على ذلك جملة أمور منها:

- الخروج إلى الأرض المقدسة والإقامة فيها.
- تقبل ما ورد في الألواح التي جاء بها موسى عليه السلام.[6]

العلاقة بين الحاكميّة الإلهيّة والمطالب البشريّة: كان عطاء الحاكميّة الإلهيّة مباشراً للمطالب البشريّة التي كانت تظهر من بني إسرائيل بين الحين والآخر، وكانت طبيعة العلاقة بينهما مباشرة، ومن مظاهر هذه العلاقة المباشرة ما يلي:

- إخراج الماء، وتهيئة الطعام.

مخاطر الانحراف عن الحاكميّة الإلهيّة: كانت مطالب بني إسرائيل تلبى وتعطى نظير مطلق الطاعة وكمال الانقياد للحاكمية الإلهيّة، ولكن في الوقت الذي ينحرف فيه عن الحاكميّة الإلهيّة، يترتب العقاب الدنيوي أو الأخروي، وكان بنو إسرائيل

---

[5] حيث ورد في القرآن الكريم على سبيل المثال: بمعاني هي: القضاء والفصل في المظالم والخصومات، والإحكام والاتقان، والفقه، والفقه والعقل والعلم، والوضوح والإبانة، والنبوة والرسالة، والقرآن الكريم، والسنة النبوية، والتحليل والتحريم، والقضاء والقدر، والعظة والعبرة، والتحاكم إلى غير شرع الله، والملك، وولاة الأمور، والشريعة.

[6] انظر **حاكميّة القرآن**، ص12-13.

أنموذجاً في التمرّد والخروج على الحاكميّة الإلهيّة ومن هذه النماذج:

- الردّة الجماعيّة بمجرّد مغادرة موسى، حيث عكفوا على عبادة العجل، ونبي الله هارون بين ظهرانيهم.

- عتاب بني إسرائيل لنبي الله موسى على إخراجهم من مصر، وحرمانهم من الأطعمة ونحوها.[7]

تغير مفهوم الحاكميّة الإلهيّة ببعثة داود وسليمان: يرى طه أن بعد وفاة موسى وهارون تفرّق بنو إسرائيل، وانحلت أواصر التضامن فيهما، وانخرط بعضهم في شعوب مجاورة، وعبدوا الأصنام وانتشرت فيها الشدائد والمحن وكلما قام نبي فيهم تمرّدوا عليه وقتلوه، وفي مرحلة من هذه المراحل بعث الله داود وسليمان، وبهذه الرسالة حدث تغير في مفهوم الحاكميّة المباشرة، وانتقلت إلى حاكميّة استخلاف الأنبياء والمرسلين، الذين يحكمون في ذلك الوقت بشريعة الله.

الحاكميّة الإلهيّة في التصور الإسرائيلي: تقوم الحاكميّة الإلهيّة في التصور الإسرائيلي على مبادئ أساسية أهمها:

أولاً: اختيار الله تعالى أن يكون هو الحاكم المباشر لهذا الشعب.

- اختيار الله تعالى لأنبياء ورسل يأخذون منه التعاليم ليبلغوها إلى شعب بني إسرائيل.
- اعتبار أن الأسفار الأولى العهد القديم كلام الله المباشر.
- الوصايا العشر.

ثانيا: هذا الاختيار الإلهي جعل شعب الله المختار بمنزلة أبناء الله وأحباؤه.

ويخلص طه إلى أن مفهوم الحاكميّة الإلهيّة في النظام الديني اليهودي قائم على تعامل إلهي مباشر مع قوم معينين هم بنو إسرائيل، وأعطاهم العطاء وكل ما يريدون وما تشتهيه أنفسهم، وفي الوقت نفسه قابل هذه العطاء الخارق بعقاب خارق عند الانحراف والمعصية، فالعلاقة بين الله وشعبه المختار هي علاقة عهد مباشر.[8]

وبذلك يرى طه أن هناك تدرجاً في مفهوم الحاكميّة في بني إسرائيل فمن الحاكميّة الإلهيّة المباشرة إلى حاكمية الاستخلاف النبوي إلى حاكمية الملوك الأنبياء إلى حاكمية

---

[7] انظر المرجع السابق، ص13.

[8] انظر **حاكميّة القرآن**، ص16.

الملوك العاديين، كما أن مفهوم الحاكميّة الإلهيّة أوجد آثاراً في كل جوانب الحياة العامة لليهود، فانعكس على رؤيتهم الكلية وتصورهم للإنسان والشريعة والكون والحياة، والعبودية والألوهيّة والنظام العام.[9]

الحاكميّة الإلهيّة في النصرانية: يرى طه أن اضطراب العلاقة با لله والعلاقة بالكون وبالنفس والأنبياء جعل هناك حاجة إلى مجيء رسالة عيسى عليه السلام، لتقوم بعملية التصحيح والتقويم، وكانت رسالة عيسى معززة ومصدقة لرسالة موسى، فعيسى عليه السلام يحاول فيما جاء به أن يعيد إلى عقولهم وقلوبهم فهم التوراة روحاً ونصّاً وليس نصّاً فحسب.[10]

وعند محاولة المسيح لتأكيد سيادة التوراة وتقديم رؤية في عمليّة تطبيقها بشكل سليم، سادّاً الباب أمام الأحبار والرهبان الذين أثاروا تهماً ورموا بها عيسى عليه السلام عند الحاكم الرومي، وقام هذا الأخير بتحويل محاكمته إلى حاكم الجليل، ومما دار بينهم قول الحاكم الرومي: ألاَ ترى أني أملك سلطة إطلاقك أو صلبك؟ رد عيسى عليه السلام ليس لك سلطة تجاهي البتة ما لم تكن أُعطيتها من أعلى.[11]

فاعتبر طه هذه العبارة من المسيح تأكيداً لمبدأ التوراة بأن الحاكميّة لله سبحانه وتعالى يكلها إلى من يشاء أو يستخلف فيها من يريد. وبذلك تتلخص دعوة عيسى عليه السلام كما يراها طه في:

- تأكيد ما جاء في التوراة.
- تعزيز سلطان التوراة والتشريع الإلهي في مقابل سلطان الروم في ظل قوانينهم الوضعية.
- إعادة الاعتبار للشريعة وأسسها وقواعدها ومقاصدها في مرحلة لم يكن يستطيع التحرك فيها بكامل حريته.

النقد: رقم2: الاسترداد التاريخي الذي استخدمه طه لبيان معاني الحاكميّة في الفكر اليهودي والنصراني، يفيد في فهم طبيعة مفهوم الحاكميّة الذي كان سائداً في كلتا الديانتين، اليهوديّة والنصرانيّة، وطبيعة تصور كل ديانة لمفهوم الحاكميّة وهذا العرض يفيد في دراسات الأديان المقارنة. أما جعله سياقا تاريخيا، ونسقا معرفيا واحدا

---

[9] انظر المرجع السابق، ص17.

[10] انظر المرجع السابق، ص18.

[11] انظر المرجع السابق، ص18.

لمفهوم الحاكميّة ووصله بالفكر الإسلامي، ثم بنـاء جملة مـن الأحكـام علـى أسـاس ذلك، فإنا نراه بعيدا، ومتعذرا لأسباب منها:

- اختلاف شريعة التوراة والإنجيل عن شريعة القرآن.
- التصورات والقيم التي كان يحملها كل شعب عن مفهوم الحاكميّـة كـان السـند فيها الكتاب المقدس الذي تعرض للتحريف والتبديل.
- وعلى اعتبار أن بعض التصورات والقيم كان المرجع فيهـا القـرآن الكريـم، فـإن الشريعة الإسلاميّة ناسخة لما قبلها من الشرائع.

فالمفهوم الذي هو موضوع بحث ودراسة مفهوماً إسلاميّاً شرعيّاً يرجـع عنـد تتبـع جذوره لفهم دلالته الشرعية والوضعية إلى الأصول الشـرعية، كمـا يرجـع عنـد إرادة فهم دلالته اللغوية إلى لسان العرب، وكون مضمونه إسلاميا فإنه يرجع لمعرفـة سياقه التاريخي وتطور دلالتـه واختـلاف الآليـات الـتي تعـاملت معـه إلى التـاريخ الإسـلامي حصرا، لعدم وجود تقاطع معرفي في دراسة المفهوم بين الدين الإسلامي وغيره.

وكان الأفضل تتبع هذا المفهوم في الفكر الغربي المعاصر، والذي عرف في فكرهـم بنظرية السيادة، وبحث نظرية الحاكميّة أو السيادة في الفكر الغربي له مبرره وأهميتـه، ذلك أن الفكر الإسلامي السياسي المعاصر قد تأثر بهذه النظرية تأثراً واضحاً.

وإذا اعتبرنـا أن أول مـن بحـث مفهـوم الحاكميّـة وبعـث روحهـا ونظّـر لهـا هــو المودودي فلا نجد أدنى نصب في ملاحظـة تـأثر المـودودي بنظريـة السـيادة في الفكـر الغربـي في سياقها التـاريخي المتطـور، مـع ملاحظـة أن موضـع تـأثر المــودودي هــو المصطلحات حيث وظفها من خلال التنظـير لمنظومـة الإسـلام في السياسـة والقـانون والدستور، أما مضامينها فقد وقف منها موقف الناقد أو الرافض.

هذا عن توظيف منهج الاسترداد التاريخي خارج إطار التاريخ الإسلامي، أمـا عـن بعـض مضـامين هـذا العـرض التـاريخي، فنلاحـظ أن طـه استعمل عبـارة "حاكميـة الاسـتخلاف النبـوي" حيـث لاحـظ أن هنـاك تدرجـاً في مستويات الحاكميّـة فمـن الحاكميّة الإلهيّة المباشرة إلى حاكمية الاستخلاف النبوي إلى حاكمية الملوك.

والحقيقة أن هذا الاصطلاح فيه غموض، بل قد يـورد إشـكالاً مفـاده أن طـه قـد يلزم بنفس القسمة مع بعض اصطلاحاتها في الفكر الإسلامي، ذلك أن مبدأ الألوهيّـة

والنبوة مقرر في الإسلام كغيره من الأديان السابقة، فهل نقول بحاكمية الاستخلاف النبوي، في الفكر الإسلامي، خاصة وأن مهمة الأنبياء من حيث الأهداف التي ترنو إليها لا يكاد يوجد بينها تمايزا.

فوظيفة الرسل على اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم واحدة في حقيقتها وجوهرها، فكلها قائمة على مبدأ التوحيد، والدعوة إلى عبادة ا لله تعالى، وإن اختلفت بعض الشرائع حسب طبيعة كل قوم وشعب، فإن ذلك لا يؤثر في مفهوم الحاكميّة لارتباطها بمبدأ التوحيد وليس مبدأ التشريع.

ولهذا فإن مبدأ الحاكميّة لم يتعرض إلى التبدل أو التغير منذ البعثة النبوية الأولى، ذلك أنه قائم على قواعد العقيدة، وإن شئت قلت على مبدأ التوحيد. ولم يدّع نبي لنفسه حاكمية، ولم يضف أحد منهم هذه الصفة على نفسه، وبناءً على ذلك فإنه لا مبرر لربط مفهوم الحاكميّة بمفهوم النبوة.

أما بالنسبة لدعوة عيسى عليه السلام فكونها جاءت مؤكدة لرسالة موسى فيما يتعلق بمفهوم الحاكميّة ومحاولة عيسى عليه السلام لتعزيز سلطة التوراة، فهذا مرده إلى طبيعة مجال دعوة عيسى عليه السلام، وإلى طبيعة الشعب المدعو إليه، فعيسى عليه السلام بعث إلى بني إسرائيل، وهم أصحاب كتاب أضاعوا شرائعه وبدلوا أحكامه وتجاوزوا حدوده، فجاءت الرسالة مصححة للاعوجاج الذي حدث والانحراف الذي وقع في بني إسرائيل، وبذلك فمضامين الشريعة تبقى واحدة، ومفهوم الحاكميّة يؤكد من جديد، وإن اختلفت طرائق ذلك خاصة في ظل سلطان الروم وسيادة شرائعهم وقوانينهم الوضعية.

هذا من زاوية الترابط العضوي بين دعوة موسى وعيسى عليهما السلام، أما من حيث النظرة الكلية لدعوة الأنبياء والرسل، فإن الدعوة إلى توضيح مفاهيم الحاكميّة وحقيقتها، وما يترتب عليها من واجبات والتزامات، وطبيعة الشريعة التي يدعى إليها الناس، فلا تفسر على أنها تأكيدات لما سبق من دعوات وشرائع عن طريق الاسترداد التاريخي، ولكن تفسر تلك الدعوات على أنها مبادئ كلية وحقائق أصيلة ومفاهيم مردها الوحي الإلهي. والسبب في ذلك أن مقاييس الاحتكام إلى الحاكميّة الإلهيّة وحقائقها واحدة، حيث إنها ترجع إلى معايير توحيديّة لا تتبدل. ومن هنا فإن دعوة

عيسى عليه السلام تنقسم إلى محورين مهمين هما:

المحور الأول: المحور العقدي والذي مداره الحاكميّة الإلهيّة، وتوضيح مفهومها وتأكيده، بمضامين الوحي الإلهي الذي لا يتبدل ولا يتغير بتغير الرسل والأنبياء والشرائع.

المحور الثاني: المحور التشريعي وهذا الجانب وإن كان يرتكز على المحور الأول، ولكن قد يتبدل من قوم إلى آخر، ومن مصر إلى آخر، حسب الإرادة التشريعيّة لله تعالى.

وكان الجانب التشريعي من دعوة عيسى عليه السلام مؤسساً على الجانب التشريعي من دعوة موسى عليه السلام على العموم. وبهذا التقسيم والتفسير يحدث الترابط بين شعب واحد ورسولين.

العرض: رقم3: الحاكميّة الإلهيّة والرسالة الخاتمة: يرى طه جابر أن المهام الأساسية التي كلف رسول الله ﷺ بها لم ترد فيها إشارة إلى الحكم والحاكميّة، وذلك انطلاقاً من بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ (النمل:91-92). ويرى أن ممارسات النبي للقضاء والحكم والفتوى والتعلم كانت من منطلق النبوة لا منطلق السلطة والسلطان، ثم يفرق طه بين الملك، والنبوة حيث إن النبوّة شيء يغاير الملك ويغاير السلطان، وذلك تأسيساً على الحوار الذي جرى بين العباس وأبي سفيان قبل فتح مكة، حيث قال أبو سفيان: لقد أصبح ملك ابن أخيك واسعاً، فأجابه العباس قائلاً: إنها النبوة يا أبا سفيان لا الملك، وجاءت أحاديث مؤكدة لهذا المعنى منها قوله ﷺ للرجل الذي ارتجف أمامه من هيبته هون عليك، فإني لست بملك وإنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد.

وبذلك يقرر طه أن "كل هذه الأمور تدخل في إطار محاولة نفي السلطة والتسلط والتأكيد على المفهوم النبوي في الحكم، فهي نبوة قائمة على تلاوة القرآن تلاوة آياته وتعليمها وتربية الناس وتقويم سلوكهم بها، وحتى ممارسة ما يُعدّ تصرفات سياسية كان يتم من منطلقات تربويّة تعليميّة أو منطلقات سلطويّة، وهذا هو الفارق

الأساسي بين حكم النبوة وحكم من سواها".[12]

النقد: رقم3: يفرق طه هنا بين النبوة والملك والسلطان، حيث يُعدّ ممارسات النبي ﷺ منطلقها النبوة لا السلطة والسلطان، مع ملاحظة الفرق بين النبوة والملك تأسيسا على حديث العباس مع أبي سفيان رضي ا لله تعالى عنهما.

والحقيقة أنه لا بُدّ من التفريق بين السلطة والسلطان، وبين الملك، فالملك له مفهوم قهري وجبري يقوم على مبدأ التوارث العمودي من غير شورى للمحكومين، أما السلطة أو السلطان فله مفهوم سياسي يقوم على تولي هيئة شؤون الحكم والإدارة من غير اعتبار للتوارث الأسري داخل الأسرة الواحدة التي تتولى شؤون الحكم في الدولة.

فالسلطة والسلطان من المفاهيم السياسة التي تتعلق بشؤون الدولة والمجتمع، ولا يمكن فهم مبدأ النبوة بمعزل عنها، لأن النبوة كانت تسود مجتمعاً، وتسوس دولة. فالنبي ﷺ مع كونه رسولا كان صاحب سلطة وسلطان بالمفهوم السياسي، أي رئيس دولة، وتصرفات النبي ﷺ قد تكون بوصفه نبيّاً أو قاضيّاً أو مفتيّاً أو قائداً أو حاكماً صاحب سلطة.

أما عزل النبوة عن مفهوم السلطة وحصرها في تلاوة القرآن وتربية الناس وتقويم السلوك، فهو حصر لمفهوم النبوة القائم على الشموليّة لشؤون المجتمع والدولة.

أما الملك فهو شيء يغاير النبوة حيث إن النبي ﷺ كان نبيّاً و لم يكن ملكا، وهناك نصوص شرعيّة دالة على ذلك، ومع هذا فقد يجتمع الملك مع النبوة كما اجتمعا في سليمان عليه السلام.

أما الحوار الذي جرى بين أبي سفيان والعباس، فليس حجة في نفي السلطة عن النبوة، وإنما هو دليل على نفي الملك. فالعباس أراد أن يفهم أبا سفيان أن هذا الامتداد السريع والواسع في دعوة النبي ﷺ، وما تم له من نصر وفتح ليس أساسه القوة والبطش التي عادة ما تكون بيد الملوك والأمراء والأباطرة يقهرون بها الناس لاتباعهم، وإنما هناك سر آخر خفي جعل الجميع يناصرون صف محمد ﷺ، ويستجيبون لدعوته، حتى كانوا جموعاً غفيرة أخذت انتباه أبي سفيان، وهذا السر هو النبوة القائمة على البيان والحجة والبرهان، والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة.

---

12 المرجع السابق، ص23.

فتعليل انتشار دعوة محمد ﷺ واتساع قاعدته أساسها النبوة القائمة على الدعوة لا الملك القائم على التسلط.

ولا يفهم من هذا الحوار نفي السلطة عن النبوة، وإنما تنفى السلطة إذا كانت تلازم التسلط، ولكن ليس هناك علاقة ضرورية بين السلطة والتسلط.

على أنه ليس هناك ارتباط تلازمي بين السلطة التي يقتضيها كل مجتمع متحضر ينشد الأمن واستقرار النظام العام، وبين التسلط الذي هو نزعة مرضية قد تتصف بها سلطة ما. فالسلطة لها علاقة بالنبوة، في حين أن التسلط نزعة بعيدة عن مفهوم النبوة.

وقد نجد إشكالاً في كيفية التوفيق بين عبارات وردت في كلام طه عن هذه المسألة وهي قوله: "محاولة نفي السلطة والتسلط والتأكيد على المفهوم النبوي في الحكم" وبين قوله: "وحتى ما يُعدّ تصرفات سياسية كان يتم من منطلقات تعليميّة أو من منطلقات سلطويّة"، ففي حين ينفي طه السلطة عن النبوة، وبعد ذلك يجعل أساس التصرفات السياسيّة منطلقها التربية والتعليم والسلطة، ثم أن التصرفات السياسيّة لا معنى لها في غياب سلطة سياسية.

أما حديث طه عن المهام الأساسية التي كلف بها رسول الله ﷺ، وأنه لم ترد فيها إشارة إلى الحكم والحاكميّة فغريب جدّاً. بل قد نلاحظ شيئاً من التناقض في كلامه حيث يقول: "ولنبدأ بتدبّر الآيات الكريمة التي أشارت إلى الحكم والحاكميّة"،[13] ثم أورد مجموعة آيات من القرآن الكريم، ثم قال: "فنجد في هذه الآيات الكريمة محاولة لبيان المهام الأساسية التي كلف رسول الله بها والتي لم ترد فيها إشارة إلى الحكم والحاكميّة".[14] عبارة "أشارت إلى الحكم والحاكميّة" مع عبارة "لم ترد فيها إشارة إلى الحكم والحاكميّة". فمرة يثبت ومرة ينفي.

وحقيقة نلاحظ أن عبارة "الحاكميّة" لم ترد في القرآن الكريم ولا في السنّة النبويّة، بل ولا حتى في كلام العلماء المتقدمين، لكن الأدلة التي قام عليها مفهوم الحاكميّة هي آيات من القرآن الكريم علمت ووظفت قديماً وحديثا. أما محاولة التفتيش عن مصطلح "الحاكميّة" فلن يجده أحد، كيف وهو مصطلح جديد ظهر في كتابات

---

[13] المرجع السابق، ص22.

[14] المرجع السابق، ص22.

المودودي. ولكن غياب المصطلح لا يعني نفي دلالاته ومعانيه التي يدل عليها من القرآن والكريم والسنّة النبويّة الشريفة.

ومن المصطلحات المشابهة للحاكمية "القياس" حيث لم يرد في القرآن الكريم هذا اللفظ ليدل على دلالته الأصولية الشائعة، ولكن مع هذا ذهب جمهور الأصوليين إلى الاعتداد به بوصفه دليلاً من الأدلة الإجماليّة في الاجتهاد الشرعي، وإن لم يرد لفظ القياس في القرآن الكريم ولكن هناك آيات دلت عليه، وأفادت معناه منها قوله تعالى: "فاعتبروا يا أولي الأبصار".

ويقرر طه بعد ذك أن "من الصعب أن يطلق القول بأن هناك حاكميّة سلطويّة في الإسلام تقوم على هيمنة مطلقة لله أو لنبيه باسمه أو لخلفاء نبيه باسمه أو باسم شرعه لكن هناك تربية وتزكية وتلاوة وتعليما.[15]

كما يفرق بين الخلافة على منهاج النبوة وبين الحاكميّة المهيمنة المتسلطة تحت أي اسم أو أي شعار وذلك تأسيساً على حديث النبي ﷺ: "تكون الخلافة بعدي ثلاثين أو تكون بعدي خلافة على منهاج النبوة. وفيما أشار إليه نظر لما يلي:

- كون الإسلام قائم على مبدأ الحاكميّة، باعتباره أحد المبادئ الكلية في العقيدة والتشريع، والسياسة والحكم، فأظن أنه لا نزاع في ذلك، لأن معنى الحاكميّة هو أن ا لله تعالى هو الحاكم الأعلى من حيث التكوين والتشريع.

- أما هيمنة ا لله تعالى باسم حاكميته فلا نزاع فيها.

- وأما هيمنة النبي ﷺ باسم النبوة، وحاكميّة ا لله تعالى، فلا نزاع فيها، لأنه إذا لم يكن هناك هيمنة للألوهية والنبوة في العقيدة والشريعة فإن النظام العام للشرع يختل ويهتز، ولا يكون له معنى ولا فائدة.

- وهذه "الهيمنة" التي ذكرها طه عبارة موهمة، قد تحدث لبساً وسوء فهم، حيث أنه قد يفهم من هذه العبارة معنى التسلط بالقوة والتجبر بالاكراه، ويمكن استبدالها بعبارة أيسر وأسهل كالانقياد والطاعة والاستسلام والعبودية، وهذه معاني قرآنية تعكس حقيقة الإسلام، وتدل على طبيعة العلاقة بين الألوهيّة والعبودية.

على أن هيمنة البارئ تعالى واردة في القرآن الكريم، والمتتبع لصفاته التي نعت بها

---

15 المرجع السابق، ص22.

نفسه في أكثر من آية، والقارئ لأسمائه الحسنى يلحظ معاني الهيمنة الإلهيّة واضحة المعالم في التكوين والتشريع.

أما هيمنة الخلفاء والأمراء والرؤساء من بعده، فإن كان المراد بالهيمنة التسلط بالقوة والتجبر بالطغيان باسم الشرع، فإن الخلل ليس في الشرع ولا في مفهوم الحاكميّة، ولكن فيمن تقلد هذا المنصب بهذه النزعة المرضية. وإن كان المراد بالهيمنة هيمنة الشريعة وسيادتها على غيرها فذلك مطلوب شرعاً وعقلا.

ثم يخلص طه إلى القول: فإذا هناك في الإسلام نبوة وخلافة على منهاج النبوة، أما الحاكميّة فقد آلت إلى كتاب الله... والشريعة التي يحملها شريعة تخفيف ورحمة... تجعل القرآن الكريم هو الحاكم، لكن بقراءة إنسانية، فالإنسان هو القارئ دائماً... أما في الرسالة الخاتمة ...آلت الحاكميّة فيها إلى كتاب الله الذي يُعدّ المصدر الوحيد المنشيء للأحكام ... إذاً هي حاكميّة كتاب أنزله الله جل شأنه.[16] فالمؤلف يقرر أن هناك نبوة وخلافة على منهاج النبوة، أما الحاكميّة فيردها إلى القرآن الكريم، ويربطها به وهو بذلك يستبدل فكرة الحاكميّة الإلهيّة بفكرة حاكمية الكتاب.

العرض: رقم4: الفرق بين الحاكميّة الإلهيّة وحاكمية الكتاب: حاكمية الكتاب عند طه تعني أن "يكون الإنسان مسؤولاً عن متطلبات ومستلزمات القرآن الكريم وتوفير سائر الضمانات التي تقتضيها القيم العامة المشتركة بين البشر، قيم العدل والأمانة والهدى، فهو مطالب بأن يقرأ هذا القرآن قراءة منهجيّة تقوم على قراءة الكتاب، وقراءة الكون معه في منهج يجمع بينهما في قراءة جامعة موحدة لا ينفصل فيها أي منهما عن الآخر، ففي الوقت الذي يقوم فيه بالتلاوة والتدبر والتأمل يقوم فيه كذلك بالملاحظة والتتبع والتأمل والاستقراء لسنن الكون، ويقوم العقل أو الفؤاد بالجمع بين ما يتحصل عليه من المصدرين الوحي المقروء والكون المنشور ويدمج بينهما...[17]

وتهدف هذه المنهجية إلى استخلاص "النتائج منهما بشكل منضبط، فتستكمل القوانين الضابطة للحياة والقواعد المنهجية التي يمكن للإنسان أن يهتدي بها".[18] في سبيل الخروج "من دائرة التناقضات والثنائيات المتصارعة الناجمة عن تلك القراءات

---

16 المرجع السابق، ص25.

17 المرجع السابق، ص25.

18 المرجع السابق، ص25.

المنفردة، القراءات المبتسرة التي تجعله ممزقاً بين الثنائيات.[19] وهذه الحاكميّة التي يتحدث عنها طه يعززها عموم الشريعة وشمولها، وهذه الفكرة كفيلة في نظره ألاّ يحول القرآن "إلى قراطيس يستقل بحفظها فريق من الناس ويجهلها الأكثرون، بل هو كتاب مفتوح معلن يستطيع البشر أن يقرأوه ويتصلوا به فلا يكون هناك مجال التسلط فيه وسيطة باسم الحكم الإلهي على الناس لا لشيء إلاّ بحجة اطلاعهم أو اختصاصهم بمعرفة ما ليس في مقدر الآخرين الوصول إليه.[20]

النقد: رقم4: هذا العرض الذي تناوله طه للقرآن ليس دليلا ينهض لإقرار فكرة حاكمية الكتاب، وإنما هذا العرض بيان لمقام القرآن وأوجه إعجازه والأسرار التي يتضمنها، والمعارف والعلوم التي يحملها باعتبار أن القرآن مصدر معرفة.

ونتساءل عن المراد من عبارة "بل هو كتاب مفتوح معلن يستطيع البشر أن يقرأوه ويتصلوا به"[21] التي وردت في كلام طه، فإن كان المراد منها أن لكل فرد قراءته قراءة تعبد وتدبر مستفيداً في ذلك من توجيهات القرآن وأحكامه، فذلك مطلوب، أما إن كان المراد بأن يكون الكتاب مفتوحاً لكل فرد على حسب ما يراه باجتهاده ونظره فلا قائل بذلك، لأن النظر في نصوص الوحي بغرض استنباط الأحكام والنظر في الحلال والحرام يشترط فيه وجود سابق اختصاص ومعرفة تؤهل الناظر إلى مستوى الاجتهاد، وهذا لا يمنع من بقاء القرآن مصدراً للمعرفة مفتوحاً لكل الباحثين. وعلى ذلك فإن عبارة "فلا يكون مجال التسلط... الوصول إليه"،[22] والتي أسسها طه على العبارة السابقة، إنما تنطبق على الفكر الغربي في مرحلة تسلط الفكر الكنسي، ولا مجال لها في الفكر الإسلامي مع إقرارنا أن قضايا الحلال والحرام تبقى محصورة في فئة استجمعت شرائط النظر الاجتهادي وإلاّ استوى العوام مع الخواص وضاعت الشريعة بينهما. وليس في قصر قضايا الاجتهاد في فئة معينة حسب الشروط المتوفرة فيها بمثابة تسلط فئة من الناس على الوحي.

كما يرى طه أن حاكمية الكتاب تحرر البشرية ويخرجها من تسلط أحد باسم

---

19 المرجع السابق، ص25.

20 المرجع السابق، ص25.

21 المرجع السابق، ص25.

22 المرجع السابق، ص26.

الحق الإلهي كما مر بالنسبة لكثير من الحضارات القديمة، وتعطى للإنسان قدرة مستمرة على تجديد الأحكام من خلال تعامل الأجيال المقارنة مع القرآن.[23]

وخلص بذلك إلى أن "القرآن هو الحاكم في هذه الأمة التي أريد لها أن تكون أمة وسطاً، وهو صاحب الحاكميّة في هذه الرسالة الخاتمة التي أريد لها أن تكون رسالة عالمية وأن ينضوي البشر كل البشر تحتها"[24] واستدل بقول الشاطبي "الشريعة ـ يعنى بذلك القرآن الكريم ـ هي الحاكمة على الإطلاق والعموم".

والحقيقة أن فكرة تسلط فئة باسم الحق الإلهي ليس لها وجود في الفكر الإسلامي إنما هي مرحلة مرت في تاريخ الفكر الغربي، حيث تسلطت فيها الكنيسة باسم نظرية الحق الإلهي، أما التاريخ الإسلامي قديماً وحديثاً فلم يعرف هذا النوع من الممارسة الكهنوتية وبذلك فإن استحضار هذه الفكرة في الفكر الإسلامي فيه نوع من الاسقاط.

والتأسيس لفكرة حاكميّة الكتاب في الفكر الإسلامي استناداً إلى مشكلة وقعت في الفكر الغربي فيه مفارقة بعيدة، أما الاستدلال بقول الشاطبي في أن الشريعة هي الحاكمة على الإطلاق وعلى العموم فلا غبار عليه، ولكن ليس المقصود بذلك القرآن الكريم حصراً، إذ لا قائل بأن الشريعة ترادف القرآن الكريم منفردا، ووضع طه العبارة ـ يعنى بذلك القرآن الكريم ـ عند إيراده لكلام الشاطبي ـــ المنقول من كتابه الإعتصام ـ تحكّم في السياق وتقوّل على الشاطبي بغير دليل، أما قوله إن الشاطبي يستعمل الشريعة ـ بوصفها مفهوماً مرادفاً للقرآن الكريم ـ لِمَا كان يطلق على التوراة الشريعة ففيه نظر.

وهذه بعض النصوص للشاطبي من كتابه الاعتصام تدل على نقيض هذه الدعوة، منها: قوله: .. وهو بدعة ظهرت في الشريعة بعد المائتين ...[25]. وقوله: .. فإذا ثبت هذا فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولاً وفروعاً أمران:

1 ـ ألاّ يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربيّاً أو كالعربي في كونه عارفاً بلسان العرب ...

---

23 المرجع السابق، ص26.

24 المرجع السابق، ص26.

25 الشاطبي، **الاعتصام** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1411هـ، 1991م)، ج2، ص481.

2 ـ أنه إذ أشكل عليه في الكتاب أو في السنة لفظ أو معنى فلا يقدم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممن له علم بالعربية فقد يكون إماما فيها ولكنه يخفى عليه لأمرفي بعض الأوقات.[26] وقوله: فإذا تقرر هذا فعلى الناظر في الشريعة بحسب هذه المقدمة أمران:

1 ـ أن ينظر إليها بعين الكمال لا بعين النقصان ويعتبرها اعتبارا كليا في العبادات والعادات ولا يخرج عنها البتة...

2 ـ أن يوقن أنه لا تضاد بين آيات القرآن ولا بين الأخبار النبوية ولا بين أحدهما مع الآخر، بل الجميع جار على مهيع واحد، ومنتظم إلى معنى واحد.[27] وهذا الكلام لا يدل على أن المراد بالشريعة القرآن الكريم حصرا.

العرض: رقم5: الحاكميّة بوصفها مفهوماً تحريضيّاً: يرى طه جابر أن الحركات الإسلاميّة هي حركات مثلت امتداداً لحركات كفاح وجهاد سبقتها، ولكنها فوجئت بأن سائر الأهداف والشعارات التي استعملت في عملية تحريض الأمة وإعادة الفاعلية لها قد أحبطت فأصيبت بخيبة أمل أدت بها إلى أن تستأنف جهادها وكفاحها بأشكال مختلفة. وبسبب سيادة المفاهيم الغربية للدولة والحكم والسلطة والقوة سادت تصورات خاصة لمفاهيم الدولة القوميّة ومفاهيم السلطة صيغت تلك المفاهيم وتلك العقول بعيداً عن المؤثرات الفكريّة للتصور الإسلامي. وفي هذا الإطار استأنفت الحركات الإسلاميّة المعاصرة نضالها محاولة من الداخل لتحقيق الأهداف التي ما استشهد الآباء إلا من أجلها، وبذلك لجأت الحركات الإسلاميّة إلى الرصيد الفكري لحركات الإسلام السابقة لتوظيفها في عمليات ثلاثة وهي: التحريض وإعادة الفاعلية، والدفع لإعادة التحرك، وإيجاد القوى الفاعلة القادرة على إحداث التغير باتجاه الأهداف الكبرى.[28] "فمما أثير أن هذه السلطات القائمة أو التي جاءت بديلة على الرغم من تمتعها بالأسماء الإسلاميّة، وانتمائها الظاهري للأقاليم المسلمة التي تحكمها فإنها أنظمة جاهلية مغتصبة لسلطة لا تستحقها، فتلك السلطة هي سلطة

---

26 المرجع السابق، ج2، ص473–474.

27 المرجع السابق، ج2، ص481.

28 انظر المرجع السابق، ص27–28.

إلهية، وذلك لأن الجماعات لم تستطع أن تقول: اغتصبت هذه الأنظمة سلطة هي أولى بها أو هي من يستحقها، فكان لا بُدّ من إيجاد قيمة عليا أو شيء يمكن أن تتحرك الجماهير باتجاهه، ويرتبط بإيمانها وبمستوياتها المعرفية وقدراتها، فكان طرح أفكار الجاهلية والحاكميّة من أهم الوسائل التي يمكن أن تحقق هذا الأمر.[29] أي أن الجاهليّة والحاكميّة أفكار استحدثت على المستوى الفكري في إطار الحركة الإسلاميّة بغرض إيجاد قيمة عليا تتحرك الجماهير باتجاهه.

المودودي وسيد قطب: ظهرت فكرة الحاكميّة في باكستان على يد أبي الأعلى المودودي وتطورت في مصر على يد سيد قطب، ولهذا ركز طه جابر على نموذجي باكستان ومصر، ويرى طه أن فكرة الحاكميّة عند المودودي لصيقة بظروف سياسيّة وتاريخيّة، إذ طرحت في سياق صراعهم وكفاحهم ضد حكومة باكستان سعياً إلى تصحيح الأوضاع فيها بسبب قيام دولة باكستان - بعد انفصالها عن الهند - وضياع كل آمال الدولة الإسلاميّة التي تتوفر على كل المقومات الشرعية في إطار الإسلام.[30]

أما فكرة الحاكميّة في مصر فلا تختلف عن باكستان من حيث الظروف على العموم من كونها سياسية وتاريخية، حيث إن الإسلاميين أسهموا في عمليات الكفاح ضد المحتل وكانت لهم إسهامات في ثورتي عرابي (1882م)، وثورة سعد زغلول (1919م) وحروب فلسطين (1948م)، وإسقاط النظام الملكي، وكان جزاؤهم الاعتقال والسجن والتعذيب والإرهاب. فوظفوا الرصيد الفكري لعمليات التحريض ضد النظام بعد أن اعتبروه قد نكث عهوده ونكل عن وعوده وخان مواثيقه، وبدأت تظهر تلك الأفكار عند عبد القادر عودة في إطار دراسات وكتابات لنقد الأوضاع القانونيّة والأوضاع السياسيّة، ثم بدأ سيد قطب طرح أفكاره في إطار مفاهيم الجاهليّة والحاكميّة حيث برزت في كتابيه **معالم في الطريق**، **ومقومات التصور الإسلامي**.

ويرى طه أن سيد قطب طوّر مفهوم الحاكميّة إلى درجة عالية في فكره السياسي حتى أصبحت كلمة لا إله إلا الله تعني أن الحاكم الوحيد هو الله تعالى وأن السلطة له "وهو رحمه الله لم يميز في هذا بين معنى "حاكمية الله" في الحكم السياسي وبين

29 المرجع السابق، ص28.

30 انظر المرجع السابق، ص29.

حاكميته جل شأنه "للحكم الكوني" أو "القضائي"، بل فعل كما فعل المودودي حين جعل "حاكميّة ا لله" في مواجهة حاكميّة البشر المتناقضة والمتعارضة مع عبوديّة ا لله جل شأنه وألوهيّة ا لله للبشريّة، فكما ألغى المودودي أي دور للفرد أو الجماعة في الحاكميّة غير دور التلقي والتطبيق باعتبار أن ا لله وحده هو الحاكم، كذلك فعل سيد قطب رحمه ا لله في هذا، وبذلك فُهم المفهوم لدى الآخرين بذات الشكل الذي كانت عليه فكرة الحاكميّة الإلهيّة في عهد موسى عليه السلام والتي فُهم منها أن ا لله سبحانه وتعالى قد أقام مملكة خاصة ووضع لها قوانينها وكتبها بنفسه، وهذه القوانين والسياسات جزء من الدين والإيمان والعقيدة لا يتجزّأ، ولا تفريق بين ما هو دنيوي ولا ما هو أخروي ولا ما هو مدني ولا ما هو سواه إلى غير ذلك من أمور.[31]

وبذلك يرى طه أن فكرة الحاكميّة الإلهيّة أسقطت "كما كانت في تراث الحضارات السابقة وفي مقدمتها التراث اليهودي على هذا النحو الذي طرحه المودودي وسيّد قطب رحمهما ا لله.[32]

واعتبر طه أن هناك ثلاثة أطراف شاركت في اضطراب هذا المفهوم وهم: الطرف الأول: المودودي وسيّد قطب، والطرف الثاني: الإسلاميون الذين شرحوا فكر الرجلين، الطرف الثالث: الإسلاميون الذين استنبطوا المفاهيم الشائعة عن الحكم والدولة وقيم السلطة والشرعيّة انطلاقاً من آيات القرآن، وخاصةً سورة المائدة، وأحاديث النبي ﷺ.[33] هذا الاضطراب جعل هناك حاجة إلى كثير من عمليات التحليل والتفكيك وإعادة التركيب لئلا يساء فهم الإسلام كله من خلال إساءة فهم هذا المفهوم، كما يرى طه أن مفهوم الحاكميّة ارتبط بقضايا التوحيد بل أصبح قرين التوحيد، حيث صارت تسقط كل عناصر أو مقومات العقيدة من ولاءٍ وبراءٍ وسواها، وعَدّ طه هذا الربط ترتب عليه سيادة سوء فهم واضطراب ... في داخل المجتمعات الإسلاميّة ... ومن هنا تصبح عملية إعادة ترتيب الأوراق وتصحيح الأوضاع في هذا المجال أمراً ضروريّا.[34]

---

31 المرجع السابق، ص31.

32 المرجع السابق، ص31.

33 المرجع السابق، ص31.

34 انظر المرجع السابق، ص32.

النقد: رقم5: إن اعتبار أن الحاكميّة وليدة ظروف سياسيّة وتاريخيّة خاصة في الباكستان ومصر. لا يغير من القيمة العليا لمفهوم الحاكميّة، فالمتتبع لحركة الأفكار وتطورها يجد أن للواقع وتجلياته الأثر الكبير في بلورة الأفكار وتطور المفاهيم، فالمفكر الجاد له احتكاك مباشر بواقعه وتغيراته، كما له متابعة للأحداث التي تقع بين الفترة والأخرى في حياة المسلمين، وفي ضوء تلك النوازل والأزمات يجتهد في إيجاد حلول لإخراج الأمة مما تعانيه، وفي ظل مشاريع الإنقاذ تظهر مفاهيم ومصطلحات ونظريات قد يكتب لها الخلود وقد تتحول إلى حقائق ومسلمات وقواعد للعمل والتحرك، خاصةً إذا كانت تلك المفاهيم مؤسسة على أدلة شرعيّة مباشرة بعيدة عن الاحتمالات والتأويلات البعيدة والشاذة، أو لقيت قبولاً عند المسلمين، أو كانت الفكرة في أصلها موجودة في ثنايا كلام الشارع، ومضامين الشريعة الإسلاميّة، ولكن ا لله ألهم أناساً لكشفها وبعث روحها.

وهذا لا يؤثر سلباً في المفاهيم والمصطلحات التي تبتكر وتستنبط إذا كانت مأخوذة من روح الشريعة وقواعدها العامة، إذ المفاهيم ليست أحجاراً تسقط من السماء وإنما هي خاضعة للسيرورة التاريخية.

وقد حفل تاريخنا بهذه النماذج الكثيرة ونشير على سبيل المثال إلى الإمام الشافعي الذي طلب منه عبد الرحمن بن مهدي أن يكتب كتاباً في أصول الفقه، وكان طلب ابن مهدي مستلهم من الظروف الواقعية التي كانت الأمة تعاني منها آنذاك إثر الصراع الذي كان قائماً بين مدرسة الحديث في الحجاز، ومدرسة الرأي في العراق، فتصدر الإمام الشافعي لهذا العمل وهو مستحضر لذلك الواقع، ودوّن الرسالة على ذلك الأساس، وكانت الأمثلة التي وظفها الشافعي في الرسالة تعكس واقعاً عاشته الأمة في مجال التشريع والاجتهاد.

ولكن تجليات ذلك الواقع على رسالة الشافعي لم تؤثر في العلم الذي دوّنه والذي أصبح أول مدونة في أصول الفقه، ولم يقل أحد أن علم أصول الفقه كان نتاج واقع وأنه ينبغي الاستغناء عنه اليوم أو غداً. ولكن هذه المدونة كانت خطوة أولى، نحو تطوير علم من أهم علوم الشريعة وأدقها، بل الذي وقع أن أسهمت الكتابات التي جاءت بعد الرسالة في تطوير هذا العلم وصياغته، حتى غدا هذا العلم أدق عصب في

المنظومة التشريعيّة في الإسلام.

وبناءً على ذلك فإن كانت الحاكميّة نتاجاً فكريّاً خلفه المودودي وهو يواجه واقعاً سياسيّاً حرجاً، ثم استلمه سيد قطب فطوّره في ظل واقع آخر، فإن ذلك يفيد في دراسة المفهوم في سياقه التاريخي وتطوره الدلالي، والاصطلاحي، أما المفهوم وما يدل عليه فتبقى قواعد الشرع وأحكامه هي الحاكمة عليه صحةً أو فساداً.

فإذا اعتبرنا أن الحاكميّة معناها أن الله تعالى هو الحاكم الأعلى من حيث التكوين والتشريع، بمعنى أنه منشئ الكون، ومنزل الشريعة، لقوله تعالى: ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (الأعراف:54)، فإن ذلك يعكس معنىً صحيحاً وواضحاً لا مدخل للجدال فيه.

وإنما يبقى محل النزاع، في أمرين هما: **الأول**: مختلف الأبعاد السياسيّة والعقديّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والمعرفيّة المخرجة على مفهوم الحاكميّة. **الثاني**: تنزيل مفهوم الحاكميّة وتطبيق مقتضياته واقعاً.

فالمودودي قد أسهم في ابتداع مصطلح جديد، إلاّ أن مضامينه الشرعيّة والأصول التي قام عليه هذا المفهوم كانت محل نظر وبحث من العلماء المتقدمين، وسيد قطب أسهم في إبراز مفهوم بعده العقدي، محاولاً الرفع من شأنه، لكون الواقع الذي كان يعيشه أهمل هذا المفهوم بمختلف أبعاده جملةً وتفصيلاً، بل غابت مضامينه ومقتضاياته في الواقع الإسلامي.

إلاّ أن المودودي قدم مضامين سياسيّة وقانونيّة ودستوريّة لمفهوم الحاكميّة لطبيعة الواقع الذي كان يتحرك فيه، فهو كان في إطار صياغة مشروع دولة باكستان الإسلاميّة، ومواجهة التحديات السياسيّة التي كانت على أوجها. فكانت نواة النظريّة الإسلاميّة في السياسة والقانون الدستوري عنده، مرتكزة على مفهوم الحاكميّة السياسيّة والحاكميّة القانونيّة.

أما سيد قطب فكان في إطار مواجهة مشروع جاهليّة معاصرة، فكان الارتكاز على نقيض تلك الجاهليّة، ولهذا كانت أبعاد المفهوم التي اهتم بها قطب عقديّة، متعلقة بالإيمان والتوحيد، وتستند بدرجة عالية إلى قاعدة التوحيد، حتى أن قطب أصبح لا يرى فرقاً بين شهادة التوحيد ومبدأ الحاكميّة.

ويرى طه أن كلاً من المودودي وسيد قطب قد ألغيا أي دور للفرد والجماعة غير

دور التلقي والتطبيق، ووقعاً بذلك في فكرة الحاكميّة الإلهيّة كما كانت في الحضارات السابقة وخاصة التراث اليهودي.

والحقيقة أن فكر الرجلين لا يدل على هذه الدعوة، بل نجد أن المودودي لا يعترف فقط بدور الفرد أو الجماعة، بل يعترف بحاكميّة البشر، ولكنه يقيدها بالحاكميّة الإلهيّة، حيث يقول: ".. لهذا الطراز من نظم الحكم لأنه قد خول فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة، وذلك تحت سلطة الله القاهرة وحكمه الذي يغلب".[35] فالاعتراف بالحاكميّة البشرية وإن كانت مقيدة لا يحصر مهمتها في التلقي والتطبيق فحسب وإلا ما كانت حاكمية بأي حال من الأحوال. ويفهم رأي المودودي أكثر من خلال حديثه عن مفهوم التشريع وكيفية ارتباطه بمفهوم الحاكميّة، حيث يرى المودودي أن التشريع في الحكومة بوصفه ممارسة عمليّة يرتبط أساساً بالإنسان يربطه المودودي مباشرة بمفهوم الحاكميّة محاولاً بذلك تحديد إطار التشريع ونطاقه، فيقول: "ينبغي علينا لكي نفهم نطاق التشريع الإنساني ومنزلة الاجتهاد في أن ننبه لأمرين الأول: أن الحاكميّة في الإسلام خالصة لله وحده..."،[36] وهذا الربط يجعل مفهوم الحاكميّة الإلهيّة مهيمنة على فكرة التشريع الإنسانيّ. ومن خلال هذه الهيمنة يتحدد نطاق التشريع الإنساني.

نطاق التشريع: يتحدد نطاق التشريع الإنسانيّ بالنظر إلى مفهوم الحاكميّة في نظر المودودي في المجالات التالية.

توضيح الأحكام: وذلك بفهم الحكم الصادر عن الله تعالى وتحديد مفهومه وأصله والتحقق من ظروف الحكم وحالاته مع استخراج الأشكال والصور التي ينطبق فيها هذا الحكم، والقيام بوضع الدقائق والتفاصيل الجزئيّة لمجمل الأحكام، مع مدى تعطيل هذه الأحكام والقواعد في الحالات الاستثنائيّة.

القياس: وذلك بفهم أسباب الأحكام وعللها، وتنفيذها في الأمور التي تكمن فيها العلل والدواعي نفسها، وتحديد مسمى هذه الأمور، وما يخلو منها حقيقة من أسباب الحكم ودواعيه.

---

35 أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام السياسيّة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ب ت)، ص35.

36 المودودي، **الحكومة الإسلامية** (القاهرة: المختار الإسلامي، ط2، 1400هـ، 1980م)، ص130.

الاستنباط: وذلك بوضع القوانين في الأمور الواقعية الفعلية بحيث تبنى على ما أوضحته الشريعة من أصول ومبادئ وبحيث يتحقق منها قصد الشارع وهدفه.

التشريع الحر: وهو ما سكتت عنه الشريعة وليس فيه حكم صريح أو قياسي أو مستنبط وللإنسان الحرية التامة في التشريع شريطة أن يتطابق تشريعه مع روح الإسلام ومبادئه العامة.[37]

أما سيد قطب وإن كان لا يعترف بحاكمية البشر، إلاّ أنه لا يلغي دور الفرد أو الجماعة، وتأكيده على دور التلقي والتطبيق، لا يفهم منه ذلك، لأنه يتحدث عن طبيعة العلاقة بين الحاكميّة الإلهيّة، والوظيفة البشريّة، فالحاكميّة الإلهيّة أوجدت الكون، وأنزلت الشريعة، والوظيفة البشرية تتمثل في تلقي ذلك الوحي وتطبيقه، فهو يتحدث في إطار نظري عام، محاولاً صياغة معادلة بين الخالق باعتباره حاكماً، والمخلوق باعتباره محكوماً، فحديثه تركز عن دور الفرد تجاه الحاكميّة الإلهيّة، والذي يتمثل أساساً في الطاعة، كما نتحدث عن طبيعة العلاقة بين الرئيس والوزير، فدور الوزير بالنظر إلى منصب الرئيس في الحكم والسيادة التلقي والتنفيذ، ولكن هذا لا يعني حصر مهام الوزير في هذه المهمة فقط، فله صلاحياته وممارسات أخرى يستقل بها خارج دائرة التلقي والتنفيذ. ومفهوم الحاكميّة الذي تحدث عنه قطب قريب من هذا المعنى. و لله المثل الأعلى وا لله أعلى وأعلم.

---

37 انظر المودودي، **الحكومة**، ص131–133.